

唐君毅闡釋佛家之緣生世界觀

鄧秀梅

環球科技大學通識教育中心副教授

摘要

唐君毅先生是學界公認新儒家中舉足輕重之人物，其人學術所宗固為儒學，但中國佛學在唐先生的研究論述所及，亦佔有不容忽視的份量，堪與儒學、西學並列為三。而唐先生的佛學研究於當今學術界，乃是一項重要的研究成果，張曼濤先生甚至認為唐君毅的佛學研究是一個時代學術的「尖峰」

佛教義理於唐氏而言，是歸屬我法二空境，在這一章唐氏細說闡論佛家如何以破我法之執，而如實觀法界諸法之空性，緣空性而起之世界即是所謂緣生之世界。對此緣生世界的闡述，唐先生依其上述的哲學理念有十分獨特的解釋，本文即是探究唐氏如何本其哲學之思議，理性推論、闡釋佛家之緣生世界觀。

關鍵字：緣生世界，空性，佛學



壹、前言

唐君毅先生是學界公認新儒家中舉足輕重之人物，其人學術所宗固為儒學，但中國佛學在唐先生的研究論述所及，亦佔有不容忽視的份量，堪與儒學、西學並列為三。而唐先生的佛學研究於當今學術界，乃是一項重要的研究成果，張曼濤先生甚至認為唐君毅的佛學研究是一個時代學術的「尖峰」¹。

依唐先生治學的風格，他研究任一領域之哲學，最終一定在一套細密井然之體系下安排此學之應有的份位，他深信任何一門哲學必有其真理所在，諸哲人之言之義理中，有些看似衝突矛盾，而實皆可由清晰有條理地分疏，加以解消。因為「義理之呈現於人之心思，而為人之所言說，必有其歷史上之時節因緣。時節因緣不至，則義理藏於智者之默契與內證，不僅不彰於言說以使人知之，亦可不凸顯於心思之前，以為己之所知。」²由之，義理展現於人心，可為一歷史的歷程。吾人當秉持「以仁心說，以學心聽」³的態度善會中外古今各哲人之言，融合各種貌似衝突，而實莫不可經由分疏，而加以解消的哲學言論，安排之使其各當其位。此唯賴「人之善自旋轉其心思之運用之方向，如天樞之自運于於穆者，方能實見彼一一義理之各呈於一一方向深度之運用之前，以咸得其位，如日月星辰之在天；亦方能實見得一切真實不虛之義理，其宛然之衝突矛盾，皆只是宛然而暫有，無不可終歸於消解；以交光互映而並存於一義理世界中。」⁴

至於此最終交光互映而並存的義理世界，就唐先生之哲學體系來說，即是他生前最後一本著作《生命存在與心靈境界》所欲闡發的「心靈九境」，從萬物散殊境、依類成化境至我法二空境、天德流行境，對於何種生命存在與心靈而言，即有何種世界之真實展現，與此心靈相感通；同樣的，對各個哲學家而言，就其一一心靈之廣度、深度以及運用之方向，造就一一獨特之義理世界，然此一一之義理世界亦不出此生命存在心靈以外，畢竟可以收攝於一心靈所相應之九境中的任一境。唐先生乃如是統攝貫通古今中外之學術義理。佛教義理於唐氏而言，是歸屬我法二空境，在這一章唐氏細說闡論佛家如何以破我法之執，而如實觀法界諸法之空性，緣空性而起之世界即是所謂緣生之世界。對此緣生世界的闡述，唐先生依其上述的哲學理念有十分獨特的解釋，本文即是探究唐氏如何本其哲學之思議，理性推論、闡釋佛家之緣生世界觀。

¹ 張曼濤：〈當代中國的佛教思想〉，《哲學與文化》，臺北，第6卷，頁321-325。

² 唐君毅：〈原性自序〉，《中國哲學原論原性篇》（香港：新亞研究所出版，台灣學生書局發行，1979），頁6。

³ 此言出自《荀子·正名》，唐氏引此語，意在奉勸學人除了能「以仁心說」其所見之義理以示人，亦須能「以學心聽」他人之言，以見他人所見之義理。見氏著〈原性自序〉，頁5。

⁴ 同前注，頁9。



貳、佛家之異於他教之思想方向

我法二空境是承歸向一神境而來。自歸向一神境開始，為唐先生申論鋪陳「超主客觀之相對之絕對境」之意涵。此絕對境不同於一般哲學之宇宙觀之境，此境可稱為「形上境」，形上境基於其超主觀客觀之意義上，可不先設定宇宙萬物為實有、主觀觀點為實有，其兼統主觀客觀之義，以及在此兼統之義中可全泯除一般宇宙論中之主觀觀點與所觀客觀宇宙萬物之相對。⁵本章論及人類宗教與西方如何歸向一神之哲學思想之發展，文中列舉西哲為論證上帝存在之各式論證法，實則每一論證法皆有其缺陷，均不足以理解無限完美之神靈；佛家展現超主客觀之絕對境（我法二空境）則與西哲論證上帝存在之方法相反，其中有無窮之妙思奧義，值得後人探索，也是唐先生闡釋佛家思想迥異他人之處。

西方哲人之歸向一神境之道，往往謂上帝為一完全之存在、必然之存在，至於現實個體之存在則是不完全之存在、偶然之存在，這是先對現實之存在，超冒於其上，以思其可無，而說它是可有可無之偶然性的存在，以進而思在現實存在之上的上帝為全有之存在而信仰之。這第一步即對現實之存在未能加以正視，使其思想架空而上，自然也不能求對現實存在之有情生命之核心，加以透入。佛教思想則異於是。

佛家思想，則要在由破除吾人之心靈對主觀客觀世界之種種執障，以先開拓此心靈之量，而成其對法界之一切法之橫觀，以使此心靈日進於廣大；而更自上而下，以澈入於法界中一切有情生命之核心，由其有所執而生之苦痛煩惱，更與之有一同情共感，而起慈心悲情；再以智慧照明此有情生命之核心所執者之本性空，而即以此智慧拔除其苦痛煩惱，以成此有情生命之救度。⁶

既然佛家之慈心悲情是由澈入所見之有情生命核心之苦痛煩惱而起，繼而遍觀一切有情生命與其所在世界之無量，故此心救度之悲願亦無量，這便與世間一般宗教之希望有一在上之神力救贖自己，與自己所在之世界，顯然是一不同的宗教心靈方向。而且佛家之慈心悲情是目睹有情生命之苦痛煩惱而生，則有情生命之有苦痛之存在，是一事實，非出於主觀之想像，當然也不是出自主觀思想所意構。⁷而一切有情生命為何有如許之煩惱苦痛，依唐先生的見解乃是一切現實存在之有情生命，不僅要求此刻存在，他更希望能相續存在於未來。但未來非現實上所已有，只是「可有」，可有者即亦可無。於是凡欲有此可有者，必念其可無而起了煩惱；也必於其實

⁵ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊（臺北：台灣學生書局，1986年），頁4。

⁶ 同前注，頁76。

⁷ 所謂「出自主觀思想所意構」，唐氏之意是：「人之本其想像思想，所意構成之觀念概念，以觀此世界者，恆以其想像思想，可冒出於所已知之特殊事實之上，及意構出之概念觀念，可普遍地連於諸特殊之事實；而將其想像思想所意構者，加於此世界之事實之上，同時阻隔吾人對於世界之事實之真切的認識，與同情共感之生起。」見唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁77。



無，而生苦痛。一切有情生命當其願欲求生命或生活相續存在，此願欲必然伴隨煩惱苦痛相俱而起。⁸

未來之存在與不存在，有一偶然性，此是真正的偶然性，人於此不能保證自身以外必有一原因使其想望之未來為必來，而有必然性；亦不能在無原因使之來之時，使想望之未來必不來之必然，成為不必然。此中即見世界存在之物，乃依原因而有，無原因而無，是即一般所謂因果關係之必然性。正是這個因果之必然性，使得一切生命存在願望達成之事，為具偶然性者。佛家之說偶然性是基於此觀點而論，絕不同於西方之中古思想，只見一切存在之有者亦可無，遂說一切現實存在是偶然性之存在，而另求一必然有之上帝之存在。故依佛家之說，

初不謂有情生命，其現實上之有之本身，即是一可有可無者。此現實上之有，自是現實有，而非現實上無。即不能說只是一可能有、可能無之一可能。⁹

佛家此一思想取向決定其修行與救度廣大生命的路數，也是他們緣生世界觀的起源。

此一思想取向影響所及，首先是正視與承認一切有情生命依其自己所生之願欲、自覺或不自覺的目的，彼此之間可能有的矛盾衝突，乃不容忽視的事實。由此可知，一切有情生命之間並無同一或公共之目的，反而為求相續之存在、各自之目的所生起的大痴、大貪、大慢、大嗔，由此以知世界何以為苦海之義。唯有真知此義、正視此義，然後方可言世界之救度。在此，佛家思想即照見、同時也破除一般目的論之虛妄，去除此一切有情生命必有一公共目的之一般目的論之後，人即可見此世界在本質上就是一因緣生之世界，每一有情生命之願欲不同，所遇之外境也不同，導致一一因緣相結之情形也不同，由此所形成的生命存在亦不同。此即是說世界初無所謂之第一因、究竟因，各有情生命自有種種不同的因果關係。¹⁰

以上即是唐先生疏解佛教緣生世界觀之一相當獨到之思路，這樣的思路也不是憑空而來，而是經由數十年之哲學思維的鍛鍊，會通融貫後而有的慧解體悟。由唐先生所闡釋之佛家思想，清楚顯示佛教之異於其他宗教、學派之處，在於它正視有情生命之有苦痛煩惱之事實，且是就一一個體有情生命而立言，並非架空地論說有一必然而圓滿之存在，眼光始終注目在世界全體之大同，忽略個體生命之差異，也對有情生命各自的願欲、希求視而不見。源於佛家自始即是就一一之有情生命立言，洞悉有情生命之苦痛煩惱之緣起所在，佛之立教即是有見於一切有情生命皆欲達成

⁸ 同前注，頁 78。

⁹ 同前注，頁 80。

¹⁰ 關於這方面的論述，俱見於《生命存在與心靈境界》之〈我法二空境—眾生普度境—觀—真法界〉，頁 79-86。



自己之願欲，而不顧其他生命，結果便是無盡期的互相吞噬，仍舊不能達成其願欲；由茲而見有情生命之此類之願欲，必需徹底超化為其相反之願欲，而後才能達成。此即是說：

本於照明此有情生命中之貪嗔慢，與其所自起之無明之智慧，而生之徹底超化此現實有情生命之此類願欲之一大願欲。亦即一救度有情之出於其貪嗔痴慢之外，出於煩惱苦痛之世界或世界之苦海之外之大願欲。¹¹

此即是佛之慈願悲願，也是佛之根本願。佛陀不同於他教之上帝之為大全能者，他僅能以超化貪嗔癡慢之道示現而教導有情眾生亦行於此道，故佛之救度有情生命，是以「道」救度之，必先有情生命知此道，方能得救度。而佛之教導眾生解脫之道，最終就是要讓有情生命澈知存在的本質和起源，存在之得以存在全是源於因緣聚合，此有故彼有，此無故彼無，無一存在是恆常不變的，此即理解佛家之因緣義。

參、佛家之因緣義

世俗諦也講因果，許多學科之知識、乃至形而上學之上帝、第一因等，都是循著因果關係而成就的，但此類知識並無法使人從所執著的生活、知識、目的中解脫，而且人往往依其慣性的思維，即存在之物必有其性相、有所歸屬之類、有因果關係之思維，而欲求一最根本之存在者，或一切物之共同性質，或最大類，或最先因。而在求最先因之思想中，又往往出現歧論，或謂因中有果，即一因能包含果以生果；但若見果不能涵在因中時，便又說因中無果，或乾脆說世無因果關係。這些於佛家而言，均是有待破斥的思想執著，佛家之說因果，除了知道世間物依因果關係而變化其性相，與所屬之類，而使人直接得有世間知識之外，更重要的是因果論能顯示一空此一切思想執著之超世間之思想執著之真理，使人緣此真理以措思，得自其所執之知識、目的、生活中解脫之智慧。¹²最擅長破斥此類思想執著者，莫過於大乘般若宗，故以下即觀唐先生如何詮釋般若宗之破因果執著論。

一、般若宗之無生論

般若宗之破世間因果論，除了破斥有第一因之生萬物之說外，亦兼破以自或以他為因而生果之執著，也破盡一切以為無因果關係之思想執著。這些破斥皆可總結在《中論》之四偈：

諸法不自生，亦不從他生，
不共不無因，是故說無生。

¹¹ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 88。

¹² 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 105。



唐氏如此理解此四偈之義：

此即歸至於對一切法原不可說為：以其自己或他為因之所生，然亦非無因而生。其破因之生果，乃根在破一切法之有所自而生，即破一般所謂法有所自生之觀念，以破果之自因而生。然果不自因而生，又無礙果之依因而生。故又必破無因之說。此即謂法必依因而生，而又不自因中生，即《中論》言因緣生，同時言空、言不生，謂「眾因緣生法，我說即是空」之根本義所存也。¹³

既肯定果之依因而生，又破因之生果；既破斥因之生果，卻又道無因之說是錯誤而非真諦。種種諸論，實乃欲歸結至此義：一切法皆依因待緣而有，非某一物能使其生。故總歸於「無生」之說。關於法不自生、亦不從他生，也不是無因而有，種種解釋俱可詳見諸家論釋之典籍，在此不詳細引述。於此吾人可以清楚見到佛家徹底否定種種世界創生說之態度，且否定創生說之餘，又肯定世間萬物之有存在，這該如何理解？此處即須分辨何謂「生」，何謂「依因待緣」而有。

世間凡言創生者，無論是西方之言上帝創生，或儒家天道之創生，總之，「生」之義均帶有強烈之動力，缺乏動力，是無所謂「生」。佛家顯然要泯除此生之力，他們只肯認因緣具備而「有」此物，否認有某一「因」可以直接「生」此物。吾人應該怎樣理解這種因緣具備而「有」之義？譬如可以質問佛家：因中既不能推出果來，何以果必待於此因？唐先生的解說取「因為去除果之現之障礙之開導因」來析解「因緣所生」之涵義。

依吾人功能序運境中之所說，則於果之所以必待因，唯有謂此因為一去除果之現之障礙之開導因，而後此果之待因，方得被理解。今謂因能去除果之出現之障礙，則因自有此去除障礙去之一功能或一能力。然此因之有此一功能或能力之義，則非大乘般若宗所重。而其破因能生果之說後所成之思想，唯是見此因與彼果間，「此有故彼有，此無故彼無」之相繼的如是如是現，而別無其他。於是人之觀因緣與觀空之事，即不外順一切法之「此有故彼有，此無故彼無」，以觀有觀空，而於此所觀之外之後之上之下，更無執為實有、定有、常有者。¹⁴

既然此種觀法對有不執為實有、定有、常有，則當一有歸於無時，亦不見有一無能無一有而滅之，是無所謂生，亦無所謂滅，是謂「不生不滅」。《中論》之說法確是諦論，但此中仍有令人質疑的地方，即「此一《中論》之觀法，唯觀一切法之此有故彼有，此無故彼無，雖可使人不思生滅，然却使人對此中之『此有故彼有』

¹³ 同前注，頁 106。

¹⁴ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 107。



之故，不可理解。」¹⁵不可理解的是什麼？按《中論》「果不由因生出」的論證，乃是因果非同一法，果與因相異，因中如何能推出果來？是以諸法不自他生得以成立。但《中論》否認果由因生，卻肯定此有故彼有，於是唐先生質疑道：「以此有與彼有既不同，依邏輯之推演，人不能由此有推出彼有，則此事不能由邏輯推論而理解。此外，《中論》又另無使之可理解之道。」¹⁶

按前文唐先生對因緣所生法的解釋，是以因具備「去除果之現之障礙」之能力，果在無障礙之下自然能現。在此有，自有一能力去除彼有呈現之障礙，此事固可理解；可是在彼有之障礙未去除，而未呈現之前，彼有是否亦當自原有一呈現之功能？《中論》於此並無論及，此功能在唯識家即名為種子，以說此有故彼有之緣生，這是進一層之因緣生起論。唐先生如是從般若宗之無生說過渡至唯識宗功能種子論。

二、唯識宗之種子變現一切法

(一) 功能種子為萬物之親因、真因

般若宗無視此有故彼有之「彼有」，理當先具有一能呈現之功能，但法相唯識宗注意到了，他們剋就果之得以呈現，除了障礙被消除之外，果自身應當具備一能生起之功能，此功能就是「種子」，種子直接就是果能呈現之親因、真因，一般所謂一果之因，不過是此果呈現之外緣。果在未呈現之時，它就是以一未呈現而能呈現之功能種子之狀態潛存。必先有此功能種子，方有後來之果之呈現。

功能種子是一一事物之親因，事物不同，親因種子也隨之不同，且彼此俱不相亂。然一一事物之生，除此親因之功能種子外，尚須其他外緣，而一一外緣，復有其專屬的功能種子，亦有其自身之外緣，這麼多功能種子與外緣之互為連結，卻能繁而不雜、淆而不亂，以形成一世界之大因緣網。¹⁷不論物質、精神、感覺均有一一相應之功能種子，物質有色法之種子，精神之心法也有心法之種子，且於此唐先生還強調一觀念：

至於心所未感覺經驗之色，此即西方哲學所謂心所可能感覺，可能經驗之色，此固當謂其有。因若其無，則人之對色之感覺經驗，即不能更開拓，以其無開拓之可能故。¹⁸

上述之旨，意在強調心所感覺之一切色法，無不同時先具於心中，不管是已有感覺或尚未感覺，縱是心之感覺尚未有時，其功能種子亦已先具於心中。此中又有

¹⁵ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 108。

¹⁶ 同前註，頁 108。

¹⁷ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 109。

¹⁸ 同前註，頁 110。



另一層演繹。雖說色法之功能種子，無不一一先具於心中，然這些功能種子之全體，則非人所能一一自覺到，因為當種子未化為現實時，人之心之自覺尚未及故。於茲，唐氏推演人之心有自覺之部分與不自覺之部分，此不自覺之部分為心之自覺之下層。心之不自覺之部分，對心之自覺之部分言，可稱為另一義之心。對此另一義之心，唯識宗稱之為賴耶識。賴耶識者，即涵藏此一切心法之種子之全體者，或即此一切種子之別名。¹⁹

賴耶識應為包羅所有自覺或不自覺之心法種子，然於此處，唯識宗又再說一「不自覺的心」，此即末那識。賴耶識為種子之庫藏，末那識就是對此賴耶識與其所涵藏之一切種子，更有一不自覺的加以執持之心。末那識與賴耶識所涵藏之一切種子，雖為人所不覺，然此正是人之持續不斷有種種感覺經驗世界之現行之源。須知賴耶識所涵藏之種子，除了心法種子，亦有色法種子，感覺經驗之世界乃是憑依感官之感覺活動，與所感覺之山河大地相接而有。感官是根身，山河大地為器界，皆屬漁色法；至若感覺活動則屬心識活動，為心法。當感覺心識之活動生起，與根身器界之相接也頓時俱起，不分前後。此三類種子皆寓涵在賴耶識，其相應相接之起現構成一一之感覺經驗之世界。唯識宗析論世界之由來，追根究柢，最終皆可說為賴耶識種子之現行時所變現。

（二）有情生命之世界非同一個世界

唯識宗循其功能種子說演繹感覺經驗世界之由來，最後必定歸向於賴耶識種子之現行之變現之說法。即使一一有情生命之賴耶識涵藏之種子所變現之根身、器界、心識彼此相似，可互為因緣，而連結成一大因緣網，但一一有情也各以其末那識與所執之賴耶識、以及依此識而表現的心識活動，以自為一中心，在此我們就不能逕合一有情生命之心識，為一大心識；更不能說一一有情生命所對之世界，為同一之世界。²⁰

此論截然異於其他由第一因創生世界之世界觀。主張有第一因（不論上帝、梵天或天道）以創生世界，所面對之世界一定只有一個，不可能有兩個或兩個以上之世界。如今唯識宗就其立論的基礎，發展出功能種子變現之世界觀，此中便涉及各個有情生命所含藏之種子的差異，以及種子成熟、而果報現前的時間先後，皆牽動此有情生命所感覺之經驗世界的形成。是以總和一一有情生命之世界，可能有成千上萬個，佛家將之分為六大類，亦即俗稱之「六道」，這些唯有立基於緣生法才會有的世界觀，十分獨特。

基於此種緣生之世界觀，一一有情生命各本其心識之活動，各自造業受報，故

¹⁹ 同前註，頁 111-112。

²⁰ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 112。



其善惡染淨苦樂，自各不相同，其掃除人我執、法我執之封閉障礙，求解脫之道的
方法、途徑，自然也不相同。不能言一人得道成佛，一切有情生命皆頓時同得道成
佛。佛以解脫道救度有情，仍須一一有情肯自行於此道。佛之說法利生，亦只為一
一有情之自得道，備一大善緣，或可說佛為了一切有情備此大善緣，而出世、入世。
²¹唐氏如此脈絡分明、有條理地分解、敷陳由種子說發展出來的世界觀與救度之觀
念，他也注意到唯識宗異於其他宗派之處，在於此宗之思想重視一個體有情生命
之各成一世界，在尊重個體之原則上，再無其他任何宗教思想超過唯識宗。

前文述及大乘般若宗極力反對因「生」果之思維，無論是因中有果以生果，或
因中無果以生果，甚或無因而生果，都是他們駁斥的理論。如今唯識宗力倡功能種
子以生果，是否又墮入以上因生果之論？唐先生的辯解從兩路線著手。首先一般所
謂果之「因」恆指現實已呈現之物，但在唯識宗而言，此種因非真因、非親因，至
多只是外緣，真因、親因是功能種子。「功能種子與現行之果，其性質內容為同一。
故可說此種子已有現行之果之內容，而謂此因能為果生之因。即無一般所謂『無果
之內容之因能生果』之為邏輯上所不可思議之情形。」²²但也不能因此說功能種子
與現行之法同一，兩者畢竟不同，種子是潛能，果為已呈顯之現實。最後結論是：

一切因之生果，皆為一種子、與其現行或所生之現實事物之自類相生，而
以其他不相類之事物或種子，為某一類之種子與現行或現實事物之生起之外
緣。²³

這樣即能避免般若宗的質問，而保持「無生」之義。

肆、佛家之無量世界觀

關於世界是一是多，西方宗教與哲學有不少討論。基督教主張上帝創造世界，
只有此一世界；西方之泛神論則謂上帝之無限，理當創造無量之世界；來布尼茲認
為上帝能觀照無數之可能世界，但祂選擇一最好的世界而造之；至黑格爾則歸於世
界只有此一世界。此外，人之生前、死後有無靈魂，亦是時常被討論的議題。

若依佛家唯識宗義，則必然肯定人有他生、他世界，所以肯定的理由來自他們
所建立的緣生世界，是基於個體之生命心靈之現行與種子功能之相續不斷。但別錯
解個體之生命心靈之相續不斷，即是意涵有一恆常存在之能主宰之我，唯識宗絕不
如此主張。反之，這正是妄執有我之末那識在作祟，正是佛教欲破除者。有情生命
次第自其心靈之限制封閉，或執障中超拔解脫，這過程經歷，每一有情生命均不一

²¹ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 113。

²² 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 113-114。

²³ 同前註，頁 115。



樣。吾人若肯定此一歷程，為一一有情生命之一一成佛成聖之必經，而一一有情生命，又不能皆於其一生之壽命，即經此歷程之全部而即身成佛，勢必肯定每一有情生命各有其來生，以使其修行之功，得相續累積而不斷，以至於成佛果、成聖果，方能畢其全功。²⁴

一、現實存在之世界為一為多之辨

循此思維，佛家不可能限定吾人今生所生活之此世界，為唯一現實存在之世界，這是順沿佛家之理論自然會得出的結論，唐先生在本節的論述，重點不在這裡。唐氏之意圖是希望非佛門中人，尤其是慣於接受西方文化、文明之人能以理性思辨以理解佛家緣生之理。是故唐氏多申論從邏輯思辨上如何推演現實存在之世界不僅止於一，可能是多個世界。

雖然人唯一能肯定的是當前他正感覺之經驗世界是現實存在之世界，此世界以外有無他世界，此生以外有無他生，在經驗上皆無可證明，縱然無可證明，但人能想及有無他世界、有無他生，即見人之心思之不能限於此生此世之內，而必思及此生此世之外，所以如此，原由人之此生此世中所遇之一切事物，原不能滿足人之心思之所望，原不堪為人之全部心思所寄託之地之故也。²⁵思量有無他生、他世界絕非荒誕無稽之談，唐先生首先為佛家如是辯解。

其次，吾人有無理由，說今生所生活之此世界，即為唯一之現實存在之世界？若堅持今生所生活之世界，為唯一之世界，那麼前提必然要肯定此世界在時間空間上是一有限之全體。不管空間能延展多大，時間能綿延多長，總之，要必為一在時間空間上有始有邊者。蓋若無始無邊，我們即可順其無始無邊而思之，此思無停息之處，意即永不能對此世界之全體有一把握，這樣便不能說此世界為一有限之全體，也就無所謂此世界為唯一之世界。反之，若吾人謂此世界為有始有邊之有限之全體，此言即隱寓人之心思必有更超出此世界，而想其他世界存在之可能，於此又反證吾人不能說其他世界存在之不可能。

這裡唐氏沿用康德「純粹理性之背反」的方法²⁶來澄清現實存在之世界為一為多之慮。照康德的理論，不管說世界有始無始，有邊無邊，終究都會面臨無法圓成的窘境，總會留下可讓反方駁斥的理由。此處唐氏借用康德的推理來說明：侷限在人的感覺經驗，固然無有能證明他生、他世界存在的證據，同樣的，也無有強有力的論證推翻他生、他世界可能存在。筆者以為唐先生於此是先鬆動一般人的慣常執

²⁴ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 119。

²⁵ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 129。

²⁶ 讀者可參看康德《純粹理性之批判》「純粹理性底背反」，中文版可參閱牟宗三先生的翻譯。康德著，牟宗三譯：《康德「純粹理性之批判」(上)》，戴璉璋、蔡仁厚等人編，《牟宗三先生全集 13》(臺北：聯經出版社，2002)，頁 695-854。



著，令其心智開朗，能不排除佛家不同尋常的獨特觀念，而後再一步步以理性推理的模式令大眾能接納佛之說法。

二、死亡後之心靈與其世界

有情生命結束此生之生命後，是否尚有心靈存在？綜觀西方哲人之思維，例如康德，他認為人之依其思辨理性，是無法得知、證成世界有始無始、有邊無邊，以及靈魂毀不毀滅。黑格爾則歸於世界只有此一世界，他不言一一靈魂之不朽。絕對唯心論者如柏拉得來，只承認一一心靈為一經驗之中心，終當銷融於絕對經驗之中，而失其個體性。另一哲人麥太噶則又堅持一一個體心靈各為一實體之說，並謂黑格爾之絕對，亦只當釋為諸個體心靈間之統一。²⁷還有實用主義者如詹姆士、杜威等人，唐先生均簡略介紹其說，目的即是藉此西方諸位哲學家之有關心靈之存有之主張，以與佛家之說做一對照。

以上唐氏所列舉的哲學家，無一是真正肯定生命死亡後，個體心靈能脫離肉體獨立存有；縱使一般世人所云靈魂不滅，意即一生命存在有其來生，當其死亡，只是一生命存在或其心靈自身單獨離此世界，而至另一世界；至於此世界，則仍如吾人所知之狀而存在。此為一般人之觀念。此處唐先生提出另一種異於常俗之看法：

……然實則此純為尚生於此世界者對死者之一主觀的想法。因尚生於此世界者，不見死者，而見死者所嘗在之世界，故謂其死乃單獨離此世界而去。然於此吾人若依生命存在及心靈與其所對境，乃俱生俱滅而客觀的想，則死者若離吾人心中之此世界而去，則死者心中之此世界亦隨死者而去。若然，則吾人只能想死者與其所嘗在之世界俱死俱去，如王陽明之謂「人死，其天地萬物在何處」是也。²⁸

這是一個十分新穎的觀點，人死後，對死者而言，乃是與其所嘗在之世界俱死俱去，現世之此世界於死者而言已不存在，死者之心靈所面對的將是一嶄新的世界。若據佛家之理推演，必然導致此一結論。蓋佛家肯定有他來生、他世界，則一有情生命結束此生之後，應有來生，而此來生應有其實際生活，如此生命死後不能只有一不朽之靈魂之永存，必有其所生活之世界一併俱存。故佛必說實有天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄之六道之無量世界，為六道眾生之所居。²⁹

伍、佛家之三世義

若非通解緣起性空之義，上述之論實難令人苟同，因之，除開信仰佛之教義之

²⁷ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 128。

²⁸ 同前註，頁 135。

²⁹ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 130。



人，一般人如何運用推理而通解佛之教理？唐先生所為者無非是引用哲學思辨之方法導入佛教世界。

一、各類心靈之世界之現實化的原則

對於今生之世界以外是否有來生之世界，畢竟是一「可能有」，抑或為一「實有」？若邏輯推理，來生之世界之可能有並不矛盾，故它可能是有的。又源於人無感覺經驗證實有來生之世界，所以在知識上不能說即為實有。既然是屬於來生，便已拒絕一切今生之證實之可能故。然而唐先生轉向另一推理的角度，以上所說為一般邏輯上之可能，至於佛家之謂來生之心靈與其世界，是不同於一般邏輯上之可能，而是另有一可能，即「實能之可能」，這是一有形上學之意義之可能。

所謂形上學中實能之可能，亦即其自身能成為其現實之原則，而不須賴另一使之成為現實之原則者。³⁰例如意念之行為，意念自己便可升降起伏隱顯，當意念顯現之時，就是它的現實化；當意念隱伏後能再顯，此中即見有一實有之可能或實能。意念未顯而為一實有之可能之時，其自身即同時具備一能顯、能現實化之原理。是以實有之可能得以現實化，無需於此中之可能之外，另加一現實化之原則，使之現實化，然後能現實化。一實有之可能是否成為現實化之可能，唯一的關鍵在於有無阻礙它現實化的因素存在。換言之，「若一實有之可能，無其他實有之可能，與之同時為有者，阻礙其現實化，則此一實有之可能，即為必能現實化，而成為現實者。」³¹即如當人有一意念，而更不有其他之任一意念生起時，人即可安住於此意念行為中，使之常顯而不隱。直至此相繼之意念停息的時候，其他被壓伏的意念才能再顯。

由此推知，若一實有之可能自身即具有現實化之原理，而目前此實有之可能之所以不得現實化，唯是因為有相異相反對之實有之可能阻礙的緣故；而當此阻礙之實有之可能為另一與其相異相反對之實有之可能障礙，則此一實有之可能即無不能現實化。是以吾人可得出結論：

由此而在同一之情境下，一切相異而相反之實有之可能間之關係，即為此現彼隱，彼現此隱以相剋，或平等的互相反對，而俱隱俱剋之關係。而在不同情境下，則有可有彼此分別俱現之關係。……此同一或不同之情境，即為其顯隱之外緣。³²

是以每一實有之可能皆具足能化為現實之原理，其所以不得現實化，全由於自身以外之理由，原於此故，所以唐先生稱此非邏輯上之可能，而是一有形上學之意義之可能、實能之可能。

³⁰ 同前注，頁 136。

³¹ 同前註，頁 137。

³² 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 138。



實能之可能不僅限於意念行為，意念行為所對之任何存在之物，亦皆可說具此實有之可能。由此推展開來，宇宙中一切存在之實有之可能，無不自具此現實化之原理，而求現實化。進一步推述，一切存在之物，亦即存在於其實有之可能之不斷求現實化之歷程之中。也就是說，一存在之物，若非將其實有之可能全部現實化，或者將其實有之可能中若干可能現實化，而使其外之可能，從根加以超化，使之成為在任何情境下，皆不可能現實化者；則一切存在必繼續求實現其一切可能，而存在於實現此一切可能之歷程中。³³此一歷程將永不止息。

這是一個很有趣、很有說服力的論證，民間流行的諺語「善有善報，惡有惡報，不是不報，時機未到」，在此觀點下也不再止於主觀的相信，只要有一功能種子含藏於賴耶識中，終將會有起現成熟的一日。若取已現實化和未現實化者比較，後者肯定比前者來得多多，而一切未現實化之可能欲求全部現實化，所需之時間將是無盡之長久，所需之空間也是無窮之多。凡被今生之生命心靈之系統所阻礙、所排斥、所壓抑的其他實有之可能，只能現實化於今生以後之來生生命心靈之系統，亦即只能現實化於今生之世界以外的來生世界之存在事物所成之系統。

全部之實有之可能，即佛家所謂賴耶識中之全部種子世界，一一種子皆具備一現實化之原理，以顯現為生命心靈之存在與世界之物之存在，故說種子為直接變現此生命心靈與世界之一切現實事物或現行者。唐先生有一喻，譬喻賴耶識與現行之關係：

此種子之無盡，使此賴耶識如一無盡之識海，而其現行之一部，如海上之波浪，如只為一平面，而海底之深則不可測。此海上之波浪，即一齊沈入此海之自身，此海亦可再翻出一有海面之波浪之世界。此喻吾人之現實之生命心靈與其世界，全然毀滅，亦將再有以後之生命心靈與世界之生起。³⁴

此喻甚美，亦甚真切，唐先生如此解說佛家三世之義。

二、六道輪迴之實有之可能

依上所述，生命心靈之何所是，便有對應之境與之俱生俱起。以人之意念為言，人之當生之心意，固亦有貪心重、嗔心重、愚癡重之時，而六道眾生以癡毒勝者為畜生道，以嗔慢心重者為修羅道，貪心重者即為餓鬼道，地獄道眾生即是貪嗔癡慢之業俱重者。人之當生之心意若貪心重，即是入餓鬼道，嗔心重而入修羅道，雖然人身尚在，但所思所行，與餓鬼、修羅無大差別，豈不是已入餓鬼、修羅道了？在人道中之人，其心意之轉換，固亦可輪轉於六道之中。由此當生而推來世，若人之

³³ 同前註，頁 139。

³⁴ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下冊，頁 141。



一生偏於某一類之心，則來世之心極易偏屬某類之心，自然會有相應此某類之心之生活之世界。所以，若果真知曉人當下之此心原可輪轉於六道，則亦可接受六道眾生可互相輪轉之觀念。

佛家說畜生可轉入人道而成人，人或以為迷信，在此唐氏鄭重申論：

吾以為此亦原非不可能，若有情之生命有無盡之來世，此亦應為實有之事。人謂此為不可能，唯由人之只就現實之畜生之無人之自覺的心靈，亦無本此心靈所成之人之智慧德行等而說。然此現實之畜生，畢竟其生命中是否即不具此自覺的心靈之潛能，亦潛藏同於人之心靈之智慧德行之種子，則正非吾人所能預斷。吾人通常固有其自覺的心靈，亦自覺其所具有之智慧德行。然人之心靈亦有昏昧而無此自覺之時，則其德行與智慧，即亦潛藏於不自覺之境。³⁵

以下唐先生例舉人之胚胎發育之過程，其形體也嘗像小蟲、像蚯蚓、像魚、像爬蟲、像犬等等，與畜生也無二致，但人仍可說其涵具潛藏一可有無量智慧德行之心靈，存於此像蟲又像蚯蚓的胚胎生命之中，則人怎能武斷地說眼前的畜生，其生命底層沒有類似人之心靈，也有無量智慧德行之種子功能存於其中？只因畜生之積障重重，故不得表現罷了。假如我們真以大智慧之心，觀畜生之生命所潛藏涵具者，則畜生固未必是畜生。天台宗之智顛便曾道不可以牛羊眼觀眾生心。牛羊眼唯是以形色觀物，視人也只看為形色之物而已；但人自知有其心靈，這一點就不是牛羊眼所能見到的。牛羊之只有牛羊眼，但其生命底層未必只有此眼。自然此事沒有人有經驗可供驗證，牛羊也不會告知人。說其必有者的唯一根據，僅在學佛者之一念大悲心，不忍任一有情之無同於佛之無量智慧，無邊福德之可能。基於此悲心而說六道眾生均有同於佛之無量智慧德行之可能。

陸、結語

本文對於唐先生之佛學乃為初次探究，為避免因學力不及不能處理較複雜之佛理，故僅取佛家之緣生世界觀為題，切入唐先生之研究脈絡，視其如何以理性的推演來敷陳、論述佛家之理。唐先生畢竟不是佛門中人，故其推論多半以其深厚的哲學素養，做思辨理性的推論。筆者觀其分析、解說因緣生法、功能種子與無量的世界觀，每一論點確有其真知灼見在。

對於唐氏純粹以理性之推論求契入佛教理域，也有學者表示其中未免有缺憾處。其意以為唐先生之佛教哲學詮釋，有著較為明顯的「理性化認知」取向，此即意謂唐君毅的佛教哲學，多是將佛教義理放置在「理性」層面上加以理解並展開其詮釋。

³⁵ 同前註，頁 147。



如此一來，對於佛教中一些「超驗」概念，唐先生是採取以普通認知經驗為基礎，加上合理的邏輯推論之方法，構造出他的龐大的佛教哲學。而他的立論基礎，是以否決「聖言量」做為真理的標準之一，唯以經驗事實、邏輯理性的推理為根據，根據此標準所獲得的關於佛教義理的知識，譬如阿賴耶識，若與佛經自身規定做比較，就會發現二者相差非常大。³⁶

以上的說法，筆者也不全然否定，蓋唐先生本非佛門中人，生命實踐之所宗唯是儒家之實事實理，並非取因緣生滅以觀世界，縱使研讀佛經兼之以深厚的人生涵養，對於以緣生觀為基礎所開展的法界、宇宙觀，肯定是隔了一層，無法像談論儒家之天道論、人生觀一般親切。且綜觀唐先生之闡釋佛教之緣生世界，確實以經驗事實、邏輯理性的推理為根據，無論其哲學思辨如何精湛，總難與有禪定工夫而親證聖境的聖者言論比肩齊等。然而在此筆者仍要肯定唐先生之盡哲學家之本分，努力貼近佛教思維，以平易近人、較為人所接納的邏輯推理講解佛教概念，其講述分析的功力未必是佛門弟子所能企及，對於接引大眾善會佛道、佛理，功不可沒。

³⁶ 張云江：〈試論唐君毅佛教哲學詮釋中的理性化認知取向〉，《宗教哲學》第 50 期，頁 115-126。



Tang Junyi's interpretation of Buddhism's yuan sheng world view

Teng, HsiuMei

Associate Professor

Transworld University Center for General Education

Abstract

Mr. Tang Junyi is a very important figure in the New Confucianism, although his academic research is mainly based on Confucianism, his achievements in Chinese Buddhism however cannot be ignored, some people even think that Tang Junyi's study of Buddhism is the culmination of an academic era.

Mr. Tang's last book is "Life Existence and Mind Realm", his important Buddhist insights are all in this book. It contains how Mr. Tang explains the core principles of Buddhism, that is to get rid of the persistent about I and I own, ultimately, we must honestly observe the emptiness of all things, and a world produced by emptiness is exactly what people said "yuan sheng world". Tang Junyi has a special interpretation about yuan sheng world according to his philosophy, this paper is to study how Mr. Tang explaining the yuan sheng world according his philosophical thinking and rational reasoning.

Keywords : yuan sheng world, the emptiness of things, Buddhist philosophy.

